SHVAĆANJE OBJAVE I NJEZINE VJERODOSTOJNOSTI KOD ĐURE GRAČANINA

Marko Tilošanec

U ovom sažetku diplomskog rada iz područja fundamentalne teologije, nastojat ćemo iznijeti najznačajnije elemente fundamentalno-teološkog pristupa našeg teologa Đure Gračanina (1899.-1973.).

- diplomski rad izrađen pod mentorskim vodstvom prof. dr. sc. Željka Tanjića

Uvod

U ovom sažetku diplomskog rada iz područja fundamentalne teologije, nastojat ćemo iznijeti najznačajnije elemente fundamentalno-teološkog pristupa našeg teologa Đure Gračanina (1899.-1973.). Koncentrirat ćemo se na segmente razumijevanja objave i pojma vjerodostojnosti u njezinom utvrđivanju, u kontekstu tada aktualne i dominantne neoskolastičke teološke misli, također i uz mjestimične relacije s obzirom na druge srodne autore i kasniji teološki razvoj. U uvodnom ćemo dijelu nastojati osvijetliti teološki ambijent pretkoncilskog razdoblja s neoskolastikom i tomizmom, izričajem kojega je i naš autor. Zatim ćemo obraditi odnos naravnog i nadnaravnog reda koji čini samu teološku srž pitanja objave. Potom ćemo prijeći na utvrđivanje shvaćanja objave kod autora, u usporedbi s ostalim, tada aktualnim i srodnim te kasnijim definicijama i pojmovima objave, a zatim obraditi pojam vjerodostojnosti i njegove kriterije koji služe u svrhu dokazivanja nadnaravne religije. Na kraju ćemo nastojati dati zaključak i vlastiti osvrt na cijelu obrađenu tematiku. Glavni dijelovi bit će obrađeni tako da ćemo najprije dati sažetak pozitivnog nauka, a potom se osvrnuti na kriva i različita shvaćanja uz potrebna pojašnjenja.

1. Teološki ambijent pretkoncilskog razdoblja - neoskolastika

Pojam neoskolastike određujemo kao filozofsko-teološki smjer unutar Crkve koji se razvio počevši od prve polovice XIX. st., a bazira se na obnovi skolastičkog sustava filozofije i teologije kao odgovora na aktualne prilike. Najvažniji poticaj za njezinu promociju, i znak službenog crkvenog usvajanja, čini enciklika Lava XIII. „Aeterni Patris'' (1879. god.), uz osnivanje rimske Akademije sv. Tome i Instituta za filozofiju u Louvainu.[1] Uz neoskolastiku kao srodni pojam koristi se neotomizam, upućujući snažnije na središnju ulogu teologije sv. Tome Akvinskog, kao sinteze Aristotelove i Augustinovog misli[2], no ipak se uzima da se tu radi o užem značenju stoga za označeni pojam valja radije preferirati prethodni izraz[3].

Osim što je cilj neoskolastike bio ponovno oživljavanje skolastičke filozofije i teologije, s eminentnom ulogom tomizma, ipak ga se ne smije shvatiti u smislu ograničenja na puko ponavljanje; naprotiv, prvenstveni cilj bio je suočavanje s modernim znanstvenim prilikama i obrazlaganje vjerodostojnosti kršćanstva u tom kontekstu. U tom smislu suvremeni elementi koji su uvaženi tiču se novih prirodoznanstvenih, kozmoloških spoznaja, kao i filozofskih ideja koje su nastale na tom temelju, zatim kritičko suočavanje sa suvremenim filozofskim idejama nasuprot jednostavno povijesnog srednjevjekovnog pristupa, obnovljeno oblikovanje filozofije znanosti na temelju novih spoznaja, novi metodološki pristup u obrađivanju materije itd.[4]

1. 1. Razlike i specifičnosti u odnosu na kasniji razvoj

Prema načelu prilagodbe govora suvremenim prilikama i potrebama, koje je kako rekosmo na određeni način nesumnjivo bilo prisutno u neoskolastici, sredinom XX. st. javlja se novi pokret unutar katoličke teologije nazvan 'novom teologijom'[5], koji obilježava nastojanje za novim shvaćanjem i implementiranjem povijesnog teološkog mišljenja, uz usvajanje postavki suvremenih strujanja egzistencijalističke i fenomenološke škole[6].

Međusobne razlike prikazat ćemo s obzirom na teološku kritiku koja se postavlja iz novih teoloških gibanja. Tu se neoskolastički model opisuje kao previše statičan, objektivistički i koncentriran na intelektualnu dimenziju teologije, dok ona egzistencijalna i subjektivna biva podređena i nedovoljno razmotrena. Povlače se ,,stroge granice između Boga i čovje-

---

[1] Usp. Andrea PARIS, Neoskolastika, u: *Teološki enciklopedijski rječnik*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2009., 727.-728.

[2] Usp. Michael GLAZIER, Skolastika, u: *Suvremena katolička enciklopedija*, IV. sv., Split, 2005.,114.-115.

[3] Usp. Neo-Scholasticism, u: *Catholic Encyclopedia*, 1917. (http://www.newadvent.org/cathen/10746a.htm)

[4] Usp. *Neo-Scholasticism*

[5] Usp. Frederic RAURELL, Nouvelle theologie, u: *Teološki enciklopedijski rječnik*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2009., 742.

[6] Usp. R. B. WILLIAMS, Tomizam, u: *Suvremena katolička enciklopedija*, IV. sv., Split, 2005., 236.-237.

ka, Crkve i svijeta, vjere i povijesti… naravi i milosti''[7]. Isto tako, u duhovnosti razdvaja se Bog od svijeta, tijelo od duše, kontemplacija od akcije, a život na ovom svijetu shvaća se kao stanica na putu za vječnost prema kojoj vode sakramenti[8]. Nasuprot tome, nova teologija naglašava jedinstvo između „vremenskog i vječnog, profanog i religioznog, svijeta i Boga, Crkve i povijesti''[9], pozivajući se na odnos između Kristove dvije naravi kao 'nepomiješanih i nerazdjeljenih'[10].

Neoskolastika u ovim kritikama vidi manjkavu interpretaciju i ne prihvaća karakterizaciju prevelike odvojenosti svijeta i Boga, nego govori o uzvišenosti Boga nad svijetom, nadnaravnog nad naravnim po uzoru na aristotelovski hilemorfizam u kojem Bog i duša bivaju shvaćena kao formalni princip i životni pokretač svijeta odnosno tijela, koji stoje kao materija u supstancijalnom jedinstvu s formom. Tu se polazi od logičkog definiranja pojmova pri čemu se veća važnost pridaje specifičnom i razlikovnom elementu nasuprot onom općem i zajedničkom. Također, zahtjev za povratak patrističkim metodama koje uključuju praktično napuštanje kasnije skolastike, ocjenjuje se kao neopravdan s obzirom na to da raniji oci neka pitanja nisu riješili tako uspješno kao kasnija skolastika, te se prokazuje kao akcija za proizvoljno interpretiranje u svrhu opravdavanja preuzimanja ideja nastalih na temelju moderne filozofije. Prilagođavanje toj istoj, svjetovnoj filozofiji, kao način za približavanje poruke kršćanstva modernom čovjeku smatra se promašenim jer je upravo u toj filozofiji izvor spoznajnih ograničenja koja zahvaćaju modernog čovjeka. I zato rješenje treba tražiti u dosljednoj obnovi tomizma koji je kao vlastito crkveni filozofsko – teološki izričaj u pravom smislu riječi sposoban uzdići um i duh suvremenog čovjeka do ispravne spoznaje Boga i objavljene religije.[11]

2. Odnos naravnog i nadnaravnog reda

2. 1. Određenje pojma naravi i nadnaravi

Pođemo li od etimološkog određenja **pojma naravi**[12], sv. Toma Akvinski na temelju Aristotela pojam promatra u odnosu na izvor lat. nasci (gr. fyomai) – postati, roditi se, potjecati. Iz tog prvotnog smisla riječ je prenesena i na princip tog rađanja, odnosno na bitnu značajku, 'formu' bića u filozofskom značenju riječi. „Narav se naziva trajna struktura nekog bivovanja, ukoliko je temelj i zadana norma njegovog djelovanja''.[13] Odatle proizlazi, da je naravno nekoj stvari, *sve ono što na bilo koji način naravi pripada, bilo sastavno, bilo posljedično, bilo zahtjevno*.

---

[7] Martin MAIER, *Romero – učitelj duhovnosti*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2005., 77.-78.

[8] Usp. *Isto.*

[9] *Isto*, 84.

[10] Usp. *Isto*, 78.

[11] Usp. David L. GREENSTOCK, Thomism and the New Theology, u: *Thomist; a Speculative Quarterly Review*, 13 (1950.), 567.-596.

[12] Usp. Đuro GRAČANIN, *Vjerodostojnost nadnaravno objavljene religije*, 127.-128.; Đuro GRAČANIN, Odnošaji naravnog i nadnaravnog reda, u: *Bogoslovska smotra*, 24 (1936.) 2, 149.

[13] Narav, u: Karl RAHNER – Herbert VORGRIMLER, *Teološki rječnik*, UPT, Đakovo, 339.-340.

U analognom značenju, pojam naravi može se upotrebljavati i za oznaku biti materijalnih stvari, ukoliko se i u njima nalazi neka supstancija, ili skup oznaka koje ih bitno karakteriziraju. Također, ako li se pojam naravi uzme samo općenito kao oznaku za bit i životni princip bilo kojeg bića, može se primijeniti i na potpuno duhovna bića, pa i samog Boga Stvoritelja. Tako pojam naravi može imati i transcendentno značenje, i sve u svemu vidimo da se radi o terminu vrlo širokih mogućnosti shvaćanja, te je stoga potrebno precizirati u kojem ga se smislu koristi[14].

Pojam nadnaravnoga[15], najprije općenito govoreći, obuhvaća sve ono što je iznad i izvan naravi, što je više od nje. S obzirom na materijalno značenje naravi, to podrazumijeva sva viša bića, a posebno duhove, koji tu narav moću, djelovanjem i dostojanstvom nadilaze. Također, nadnaravnim možemo zvati uzrok koji nije podvrgnut naravnim zakonima, djelovanje koje nadilazi naravne sile, kao i naravno djelovanje koje ne nadilazi naravi ali ga je stvarno proizveo neki nadnaravni uzrok.[16] Tako sve ono što nadilazi neku narav, ali ne i sve naravne sposobnosti naravi, naziva se *relativno nadnaravnim* (supernaturale secundum quid, praeternaturale). Ono pak što nadilazi bit, sile, sposobnosti, sklonosti, svojstva i zahtjeve svih stvorenih bića, naziva se *apsolutno nadnaravnim* (supernaturale simpliciter) – *ono što bitno, posljedično ni zahtjevno ne pripada naravnom redu*. Ovo je negativna definicija koja se odnosi na naravi red stvari, dok pozitivno promatrano, nadnarav određujemo ponajprije u strogom smislu s obzirom na Boga, kao ,,Deus sub intima et propriissima ratione Deitatis'', potpuno transcendentnog svemu stvorenome, a u drugome smislu kao dobra koje je Bog čovjeku preko Krista donio – milosti, čudesa, razna svojstva i osobine koje su plod Duha Svetoga.

2. 2. Koncepcija međusobnih odnosa dvaju redova

Iz svega dosad izloženog razabiremo koncept distinkcije naravnog i nadnaravnog kao dvaju izrazito različitih redova. Ovaj smisao podržava, i izražen je u konstituciji Prvog vatikanskog sabora Dei Filius[17]. S obzirom da je Bog tvorac obaju redova, između njih ne može biti nesklada. Oni se nalaze u međusobnom odnosu, upućeni jedan na drugoga i između njih nužno mora postojati podređenost i sklad: naravni je podređen nadnaravnom, kao niži red višemu, ali ne nasilno, nego skladno, kao red koji biva usavršen prema onome koji usavršava. Uz istovremenu razliku, ova dva reda u konkretnosti čine cjelinu, te ih stoga treba *razlikovati*, ali

[14] Naročito crkveni oci koriste pojam naravi u različitim značenjima, kao npr. sv. Augustin s jedne strane u raspravi s manihejcima, a s druge protiv pelagijanaca (Usp. Đuro GRAČANIN, u: *Bogoslovska smotra*, 24 (1936.) 2, 150.). To će posebno važno biti uočiti u nastavku kada ćemo promatrati odnos naspram divergentnih, tada aktualnih shvaćanja s kojima se Gračanin suočavao i njihovih pokušaja tumačenja otaca.

[15] Usp. Đuro GRAČANIN, *Vjerodostojnost nadnaravno objavljene religije*, 129.-131.

[16] Usp. Đuro GRAČANIN, Odnošaji naravnog i nadnaravnog reda, u: *Bogoslovska smotra*, 24 (1936.) 2,, 150.-151.

[17] DH 3015

ih se ne smije *odjeljivati*. No unatoč toj uskoj sjedinjenosti dvaju redova, odlučno se ističe *superiornost nadnaravnog nad naravnim redom*. Odatle proizlazi najprije, da nadnaravni red *premašuje subjektivnu moć* bilo kojeg stvorenog uma, što se dokazuje time, da on obuhvaća tajne naravno nepristupačne ljudskome razumu. Zatim se ističe, da nadnaravni red *premašuje zahtjeve* bilo kojeg stvorenog uma – jer zahtjevi naravi proizlaze iz savršenstva ili cilja što ga narav dosiže, a taj cilj ili savršenstvo koji dosiže ljudska narav nije nadnaravnog, nego naravnog reda, te njezini zahtjevi ne mogu biti nadnaravnog reda. Naposljetku, slijedi da između dvaju redova ne može postojati panteističko miješanje.[18]

Nakon filozofskog i logičkog obrazloženja o mogućnosti priopćenja božanskog života čovjeku[19], obrađuje se drugo pitanje, pristupačnosti nadnaravnog reda ljudskom biću, o čemu se raspravlja na temelju triju argumenata: jednom općenitom, tzv. *potentia obedientialis* kod stvorenih bića, i dva specifična čovjeku kao razumnu biću: to su *adekvatni predmet ljudskog uma* i *želja za spoznajom biti Božje*.

Pojam „**potentia obedientialis**'' ili „**elevabilis**''[20] označuje mogućnost ili moć podložnosti i uzdignuća, koja je svojstvena svemu ograničenom što postoji, a po kojoj je kao takvo u stavu podložnosti prema višem biću odnosno prema Bogu Stvoritelju, i na temelju koje može biti uzdignuto iznad sama sebe. Potentia ili moć kao takva dijeli se najprije na *objektivnu* – koja označuje puko neprotivljenje da se nešto zbude, i *subjektivnu* koja podrazumijeva sposobnost subjekta da nešto učini ili trpi. Subjektivna se pak dijeli na *aktivnu* – koja uključuje činjenje sa strane subjekta i *pasivnu* koja podrazumijeva moć trpjeti ili primiti. Pasivna se dalje dijeli na *naravnu* – koja je bitno i neposredno određena za naravni čin ili predmet i u proporciji s njim, i naposljetku na *potenciju obedientialis ili elevabilis* – ona koja po sebi nije bitno i neposredno određena za takav naravni čin ili predmet, nego je u stavu iščekivanja prema nekom faktoru više naravi, da je uzdigne prema nekom višem činu ili načinu bivstvovanja. Taj viši faktor može biti relativno nadnaravan - nadilazi određenu stvorenu narav, i apsolutno – koji nadilazi sve stvorene naravi, a to je sam Bog. Po svojoj temeljnoj strukturi potentia obedientialis je pasivna moć te kao takva u sebi nema nikakve pozitivne, odnosno zahtjevne dispozicije prema činu uzdignuća, nego samo stav podložnosti i iščekivanja. U tom smislu se čovjeka uspoređuje s drvetom kao materijalom koje čini narav glazbala, ali po sebi za to nije zahtjevno određeno, nego samo po djelovanju čobjeka koji ga u taj viši red može uzdići. U istom odnosu stoji i čovjek naspram Bogu s obzirom na uzdignuće u nadnaravni red božanske inteligencije, ljubavi i života.

Adekvatni predmet ljudskog uma[21] odnosi se na spoznaju zbilje u čitavoj svojoj prostranosti, unutar čega je obuhvaćena i sama Božja bit. Razlikujemo je od vlastitog predmeta našeg uma koji obuhvaća bit osjetnih stvari

[18] Usp. Đuro GRAČANIN, *Vjerodostojnost nadnaravno objavljene religije*, 134.-135.

[19] Usp. *Isto*, 138.-140.

[20] Usp. *Isto*, 141.-143.

[21] Usp. *Isto*, 143.-144.

i podrazumijeva aktivnu moć razumijevanja, dok se adekvatni predmet uma odnosi na pasivnu sposobnost, i na dušu kao sliku Božju. Odatle također proizlazi mogućnost i pasivna predispozicija da naš um milošću Božjom bude uzdignut do nadnaravne spoznaje biti Božje.

Želja za spoznajom biti Božje[22] odnosi se na ljudsku volju. Pri određivanju ovog pojma skolastici prave distinkciju s obzirom na narav ljudske želje. Ona se najprije dijeli na *nadnaravnu* – koja proizlazi iz nadnaravnog načela (milosti) i dosiže objekt koji nadilazi razmjernost naravi, i *naravnu*, koja proizlazi iz naravnog načela i čiji je objekt proporcionalan naravi. Naravna želja dijela se na *urođenu*, koja uključuje sklonost naravi koja prethodi spoznaji nekog dobra, i *pobuđenu*, koja proizlazi iz spoznaje dobra. Ova se dijeli na *nužnu* i *slobodnu*, a slobodna na *djelotvornu*, te *nedjelotvornu i uvjetnu* želju. Tek ova potonja odnosi se na spoznaju biti Božje, gdje čovjekova želja u pravom smislu riječi podrazumijeva slijeđenje naravne spoznaje, kojom čovjek želi gledati bit Božju ne kao tvorca nadnaravnog reda i pod vidom vlastitog božanstva, nego kao Boga koji je jedinstven i tvorac naravi, i to uz mnoge nesavršenosti. Time se stvaraju pretpostavke za susret naravi i nadnaravi, pružajući ljudskoj naravi pojmovnu ulogu koja prema skolastičkom modelu proizlazi kao prikladna – ona nije nikako pozitivno sposobna za nadnaravni život, već isključivo pasivno, te joj nadnaravni život dolazi kao potpuno nezasluženi dar.

Naposljetku, postavlja se pitanje određenja ontološke povezanost naravi i nadnaravi, točke u kojoj nadnaravni život ulazi u naravni. Tu točku valja tražiti u strukturi ljudskog duha. Za sv. Augustina i Tomu, duša je, i to ne njezine moći (razum i volja), već sama njezina bit kao slike Božje, mjesto u kojem se božanski život spaja s ljudskim. Na tom mjestu Bog je, stvorivši dušu, ostavio svoj najvidljiviji i najvjerniji analoški naravni trag, te je u tom smislu ona (pasivno) predisponirana da primi božanski život.[23] Da bi se približila ta formulacija, skolastički autori donose dvije analogije.[24] Prva je usporedba s odnosom između kreposti i moći kreposti. Sama krepost ima svoj temelj u moći kreposti, kao što nadnarav pretpostavlja narav. A sama krepost postaje formalni princip kreposnih čina i u svojoj biti čini jedno biće s moći kreposti. Isto tako naša narav postaje pod utjecajem milosti iznutra transformirana, tako da njezin život postaje božanskim životom, te narav i milost zajedno sačinjavaju jedan isti život. Druga je usporedba sa cijepljenjem divljeg drveta. Spajanjem divljeg i plemenitog drveta, dijelovi plemenitog drveta transformiraju divlje sastojke, tako da drvo zadržava svoj entitet, ali biva preobraženo i oplemenjeno. Isto se događa i s ljudskom naravi koju preobražava Božja milost, kao formalni princip, zadržavajući pritom temeljni, radikalni princip naravi.

[22] Usp. *Isto*, 144.-147.; Đuro GRAČANIN, Odnošaji naravnog i nadnaravnog reda, u: *Bogoslovska smotra*, 25 (1937.) 1, 41.-44.

[23] Usp. *Isto*, 390.-392.

[24] Usp. Đuro GRAČANIN, *Vjerodostojnost nadnaravno objavljene religije*, 149.-150.; Đuro GRAČANIN, Odnošaji naravnog i nadnaravnog reda, u: *Bogoslovska smotra*, 25 (1937.) 1, 45.-46.

2. 3. Razlike naspram 'imanentizma' i njegova kritika

Neoskolastički pristup kakav preuzima i razvija Gračanin dolazi u opreku naspram tada aktualnih novih teorija, zastupnika M. Blondela i E. Le Roya. Njihova filozofska polazišta Gračanin analizira u svojoj studiji o francuskom filozofu H. Bergsonu[25], odakle utvrđuje njihov međusobni utjecaj i ukorijenjenost. Iz više relevantnih aspekata on pronalazi njihovu duboku povezanost sa strujanjima modernizma i imanentizma, te ih kao takve ocjenjuje neprihvatljivima za ulogu ispravne katoličke teologije.[26] Ovdje ćemo navesti najznačajnije sporne točke i prigovore na njih iz neoskolastičke orijentacije.

Osnovna pogreška uočava se u ideji duge tradicije, koja je zajednička prvim protestantima, M. Baju i jansenistima, a govori da u ljudskoj naravi postoji ne samo sposobnost i prikladnost za nadnaravni život, nego i istinski zahtjev za njim.[27] S obzirom na pristupačnost nadnaravnog života, modernisti postavljaju prigovor da, kad bi nadnaravni red neizmjerno nadilazio sile i zahtjeve naše naravi, tada bi naše uzdignuće u taj viši red bilo protivno sklonosti naše naravi, bilo bi nasilno. Tradicionalno shvaćanje naravi po njima pretpostavlja da između naravnog i nadnaravnog reda postoji prekid, da su nadnaravne istine nešto strano i izvana nametnuto našem duhu.[28] Da bi se to otklonilo, predlažu da se izmijeni pojam naravi, koju bi se trebalo promatrati ne kao nešto stabilno, nego kao nešto što se neprekidno razvija i što u sebi već sadržava klicu nadnaravnog života.[29] Stoga svaka istina da bi donijela život, treba u nama imati svoje korijenje, biti u nas usađena, odgovarati potrebi koju osjećamo. Nadnaravni život nalazi se u nama i prijelaz od naravnog života božanskom odvija se unutar naše savjesti.[30] Odjek takvog rezoniranja – neprirodnog i umjetnog misticizma, neoskolastički autori pronalaze ne samo u pojedinim teološkim konceptima, nego i u aktualnim društvenim ideologijama, kao i različitim psihološkim konstruktima.[31]

Za razliku od skolastičke tradicije koja odnos između božanskog i ljudskog promatra pojmom analogije – istovremene sličnosti i različitosti, modernistički pristup ide smjerom jednoznačnog promatranja dvaju redova. Točan pojam kojim se ocjenjuje Bergsonovu koncepciju jest 'razvučena jednoznačnost' -

[25] Usp. Đuro GRAČANIN, *Moderni filozof – branitelj kršćanstva*

[26] Agnosticizam, imanentizam i evolucionizam tri su filozofske postavke modernizma koje u svojoj kritici prokazuje papa Pio X. u enciklici Pascendi. (Usp. Emmanuel DORONZO, *The Science of Sacred Theology for Teachers - Revelation* (II. sv.), 110.)

[27] Usp. Đuro GRAČANIN, *Vjerodostojnost nadnaravno objavljene religije*, 135.

[28] Usp. Đuro GRAČANIN, Odnošaji naravnog i nadnaravnog reda, u: *Bogoslovska smotra*, 24 (1936.) 2, 148.

[29] Usp. Đuro GRAČANIN, *Vjerodostojnost nadnaravno objavljene religije*, 140.

[30] Usp. Đuro GRAČANIN, Odnošaji naravnog i nadnaravnog reda, u: *Bogoslovska smotra*, 24 (1936.) 2, 161.

[31] Usp. *Isto*, 143.-145.; Đuro GRAČANIN, Odnošaji naravnog i nadnaravnog reda, u: *Bogoslovska smotra*, 24 (1937.) 4, 366.-371.; Andrija ŽIVKOVIĆ, *Osnovne ideje 'pozitivnog kršćanstva' u Njemačkoj*, Zagreb, 1935.

,,različitost usred bitne jednakosti'', unutar ,,samo jedne jedine stvarnosti nejednako napete i koncentrirane''[32]. Kao filozofsku podlogu važno je navesti i izmijenjeni pojam spoznaje. ,,Blondel naime usvaja poglede izvjesnih modernih filozofa, za koje pojmovi nisu nego slika stvari''[33]. Nastoji se prijeći preko pojmovne spoznaje i putem akcije, intuicije, izravno ući u spoznaju stvarnosti. Time se, prema ocjeni R. Garrigou-Lagrangea, mijenja klasični pojam istine iz ,,aequatio rei et intellectus'' u ,,aequatio realis mentis et vitae''[34].

Valja ovdje nešto reći i o pokušaju prisvajanja određenih otačkih tekstova od strane zastupnika imanentizma u vlastitu korist. Tako kod pojma *stvarne spoznaje* sv. Tome, koji se razlikuje od pojmovne spoznaje, Blondel pokušava vidjeti vrhunac spoznajne aktivnosti, identično vlastitom pojmu vitalne i intuitivne spoznaje. No neoskolastici ukazuju da se ovdje radi o spoznaji, koja se ne odvija u intelektualnom, već u mističkom redu te njezin predmet nije spoznaja svih stvari, nego spoznaja Boga.[35] Drugi je spor oko Augustinovog pojma 'rationes seminales' kojima tumači sposobnost ljudske naravi za primanje božanske milosti. Postavljalo se pitanje, ne odnosi li se on na aktivna svojstva u ljudskoj naravi. Skolastici tumače da o tome nije riječ, već da Augustin govori o dva reda seminalnih uzroka – prvi označavaju pozitivnu i naravnu sposobnost daljnjeg razvitka, a drugi puku mogućnost daljnjeg razvitka, u koju Bog ugrađuje princip novog razvitka, te je u tom slučaju narav samo u stanju pasivnog iščekivanja. Čak štoviše, sv. Augustin izričito niječe da bi kod čovjeka postojale rationes seminales prve vrste.[36] Treća je najznačajnija kontroverzija oko teksta sv. Tome[37], u kojem se spominje pojam naravne ljudske želje u kontekstu spoznaje biti Božje. Odatle se javljaju tumačenja, gdje bi se moglo izvesti da se radi o aktivnoj želji koja stoji u ljudskoj naravi. No neoskolastici tumače da, s obzirom na druga mjesta gdje sv. Toma izričito otklanja takvu mogućnost, valja uočiti razliku između naravne uspješne te neuspješne i uvjetne želje[38], u skladu s klasifikacijom koju smo prethodno izložili.

Gračanin se osvrće i na stavove nekih drugih teologa[39] koji idu istim smjerom. Oni ukazuju da je tradicionalna koncepcija naravi previše apstraktna, i da u konkretnosti nije nikad postojala[40]. Pitanje opće ljudske naravi je tek se-

[32] Usp. Đuro GRAČANIN, *Moderni filozof – branitelj kršćanstva*, 106.-107.

[33] Đuro GRAČANIN, Odnošaji naravnog i nadnaravnog reda, u: *Bogoslovska smotra*, 24 (1937.) 4, 360.

[34] Usp. Reginald GARRIGOU-LAGRANGE, La nouvelle theologie ou va-t-elle?, u: *Angelicum*, 23 (1946.), 126.-145.

[35] Usp. *Isto*, 361.-363.

[36] Usp. Đuro GRAČANIN, Odnošaji naravnog i nadnaravnog reda, u: *Bogoslovska smotra*, 25 (1937.) 1, 36.-37.

[37] S Th, Ia, IIae, q.3, a.8, http://www.newadvent.org/summa/2003.htm#article8

[38] Usp. Đuro GRAČANIN, *Vjerodostojnost nadnaravno objavljene religije*, 144.-147.

[39] To su: H. de Lubac, H. Bouillard, H. Rondet, K. Rahner i H. U. von Balthasar. Usp. *Isto*, 150.-154.

[40] Povezano s pitanjem spoznaje, i ovdje je aktualna rasprava o tekstovima sv. Tome s obzirom na tumačenje ljudske naravi odakle ovi teolozi

kundarno, dok je važnije ono o povijesnom čovjeku. Smatraju da tu premalu ulogu ima milost, jer se je shvaća na razini nečega što je pridodano, puki accidens, fasada koja čovjeka samo izvana oblikuje. Trebamo naprotiv uzeti da je čovjek po svom biću na taj nadnaravni život određen i nosi u sebi za njim naravni zahtjev. Zato je pogrešno polaziti od čovjeka kao dovršenog bića u svojoj naravi i istraživati kako se milost prema njemu odnosi, nego treba poći od milost i uočiti kako je narav prema njoj nutarnje određena. U povijesnom čovjeku postoji apsolutni (iako ne bezuvjetno djelotvorni) zahtjev za uzdignućem u nadnaravni red. Taj zahtjev naziva se nadnaravnim egzistencijalom i temelji se na djelotvornosti Božje odluke.

Na sve ovo Gračanin odgovara da čovjek svakako ima u sebi bit koja se ne može izmijeniti, i koja ostaje neovisno o tome hoće li on biti uzdignut u nadnaravni red ili ne, ili pak posjeduje kakav nadnaravni egzistencijal. Njegovo je biće u naravnom redu zaokruženo, potpuno, i prema nadnaravnom redu nema ništa više od potencije obedientialis, jer mu on ostaje potpuno nedugovan. Isto tako, odbacuje ocjenu da je prema tradicionalnom pojmu nadnaravna milost nešto samo pridodano, jer narav i nadnarav iako su međusobno različite, nisu razdijeljene. Naprotiv, radi se o odnosu najdubljeg, životnog sjedinjenja, dok sam način tog sjedinjenja ostaje otajstven budući da se radi o spajanju ljudskog i božanskog. Stoga ne stoji da se milosti daje premalo važnosti, jer i ono što postoji izvan bića, može za čovjeka imati veliku vrijednost. Nadalje, za postojanje nadnaravnog egzistencijala kao neke pozitivne usmjerenosti prema nadnaravnom cilju nema utemeljenja, jer je nakon čovjekovog pada u njemu ostalo samo pomanjkanje nečega što nedostaje. I to bi bilo suvišno kako za čovjeka u stanju milosti, tako za onoga koji ju je izgubio ili je nema, jer prvome nije potreban, a u drugom slučaju već postoji stvarnost Božjeg poziva i potencije obedientialis, i radi se o uvođenju neutemeljene nesigurnosti, prividnom intrincizmu kojim se upada u još veći ekstrincizam nego što se to predbacivalo tradicionalnoj školi. Na koncu, nezasluženost Božje milosti ovim se ne čini dovoljno osigurana ili objašnjena.

3. Shvaćanje objave

3. 1. Definicija, narav i podjela objave[41]

Promatramo li najprije nominalno, objaviti znači iznijeti nešto na vidjelo, otkriti, pa u tom pogledu objava znači *otkrivanje nečeg nepoznatog ili de facto skrivenog*. Pri prvom razlikovanju, dijelimo objavu na *ljudsku* i *božansku*. Božanska se na dalje dijeli na *naravnu* i *nadnaravnu*. Kod naravne objave Bog se objavljuje po svojim stvorenjima, gdje ga čovjek spoznaje naravnim svjetlom razuma, i naziva se još objavom u širem smislu. Kod nadnaravne radi se o objavi u strogom znače-

uzimaju da je Cajetanovo tumačenje, koje su preuzeli kasniji tomistički teolozi, neispravno i da narav valja promatrati više u dinamičnom i relacionalnom značenju. Nasuprot tome, ukazuje se da to nije cjelovito tumačenje misli sv. Tome. (Usp. Andrew M. GREENWELL, *Natura Pura: Misunderstanding St. Thomas – Source Texts*, http://lexchristianorum.blogspot.com/2011/02/natura-pura-misunderstanding-st-thomas.html)

[41] Usp. Đuro GRAČANIN, *Vjerodostojnost nadnaravno objavljene religije*, 155.-166.

nju riječi, i Bog se objavljuje izvanrednim, mimonaravnim načinom, otkrivajući tajne svog božanstva ili nepoznate istine naravnog reda.

No do potpune definicije objave klasična metoda dolazi otkrivanjem njezine naravi putem četiriju aristotelovskih uzroka. *Djelatni uzrok* objave je Bog, i to Bog kao počelo nadnaravnog reda. Kao takav on je *glavni djelatni uzrok* (causa efficiens principalis) objave, no sam ne mora uvijek neposredno djelovati, već se u tom često služi odabranim pojedincima (prorocima, Kristom), koji su *instrumentalni uzrok*. *Formalni ili bitni uzrok* objave je Božji nadnaravni govor ljudima, i to eminentno nadnaravno djelo s ciljem da čovjeka učini dionikom vlastitog života. *Svršni uzrok* je potpuno objavljivanje Boga, tj. *blaženo gledanje* (visio beatifica) Boga u drugome svijetu, no sve do tog trenutka, Božja objava za čovjeka ostaje još uvijek nejasnom. *Materijalni uzrok* objave je ljudski rod ili pojedinac. Objava upućena pojedincu naziva se privatnom objavom, a upućena čitavom ljudskom rodu, neovisno je li izravno komunicirana preko pojedinca ili većih ili manjih skupina, javnom objavom. Stoga zaokružena i cjelovita definicija objave glasi: ,,slobodan i bitno nadnaravan čin Božji, kojim je on, da bi ljudski rod doveo nadnaravnoj svrsi, gledanju naime njegove biti, govorio najprije po prorocima i napokon po Kristu, očitujući djelomično – i stoga donekle nejasno – nadnaravne tajne kao i naravne religiozne istine tako, da ih Crkva može neprevarljivo predlagati.''[42]

Na temelju svega toga, donosi se konačno podjela objave, na temelju četiriju uzroka. Iz gledišta materijalnog uzroka objava može biti: *neposredna* – gdje Bog govori izravno, i *posredna* – gdje ostali primaju objavu od drugoga, bilo pojedinačnog posrednika, ili pak ustanove. Sa gledišta svršnog uzroka, na *privatnu* – kada je po sebi i primarno namijenjena koristi pojedinca ili manjeg broja ljudi, i javnu – koja je namijenjena ljudskom rodu kao takvom. Sa gledišta djelatnog uzroka, na *aktivnu* – ukoliko proizlazi od Boga kao svog uzroka, i *pasivnu* – ukoliko to isto božansko djelovanje odabrana osoba prima. Iz gledišta formalnog ili bitnog uzroka, objavu možemo promatrati pod vidikom: *upućenosti subjektu*, gdje je razlikujemo s obzirom na: stanje u kojem se subjekt nalazi (budnost, san, zanos) i način, prema spoznajnim sposobnostima (osjetila, mašta, razum); i predmeta, gdje govor Božji može biti dvostruk: nadnaravan samo po načinu (supernaturalis quoad modum) i nadnaravan po sebi (supernaturalis quoad substantiam).

3. 2. Mogućnost i prikladnost objave[43]

Objava podrazumijeva izravnu Božju intervenciju u svijetu, zahvat koji ide mimo i iznad prirodnog poretka i redovitih zakona ljudske spoznaje, pa se postavlja pitanje je li to moguće. Također kako je rečeno, objava se sastoji bitno u Božjem govoru te se dokazuje da za neposredni Božji govor nema zapreke, najprije što se tiče *naravnih istina*, sa strane predmeta, subjekta, cilja ni djelatnog uzroka.

[42] *Isto*, 157.

[43] Usp. *Isto*, 172.-187.

Sa strane predmeta, budući da se radi o naravnim istinama, definitivno ne može biti zapreke s obzirom na uobičajeni način ljudskog spoznavanja. Isto tako sa strane subjekta, ljudski um i volja nikako nisu posve neovisni o vanjskim faktorima, nego su mnogostruko njima uvjetovani, a ni subjektivna sigurnost spoznaje ne dolazi u pitanje jer nju upravo Bog proviđa sigurnim vanjskim znakovima. Ni sa strane cilja nema zapreke, s obzirom da je sam čovjek naravno usmjeren spoznaji istine, osobito one najviše, koja je sam Bog i njegova slava. A djelatni je uzrok sam Bog koji kao takav kod čuda intelektualnog pokreće ljudski um objektivno, uređujući njegove misaone ideje, i subjektivno, prosvjetljenjem uma da može istinito prosuđivati.

Kada govorimo o *nadnaravnim istinama*, mogućnost objave se najprije dokazuje sa strane predmeta. Tu je uključeno uobičajeno filozofsko dokazivanje Božje opstojnosti, kao i postojanje reda nadnaravnih istina, koji se dokazuje na neizravan i relativan način u granicama stvorenog uma. Zatim se dokazuje da nema zapreka sa strane djelatnog uzroka, prema činjenici da Božje djelovanje ad extra ne podrazumijeva nesavršenost kod Boga nego da djelovanje proizlazi iz zbiljnosti Božje naravi. Naposljetku, sa strane subjekta primatelja objave, dokazuje se njezina mogućnost prema činjenici da izrazi kojima se označuju otajstva ne predstavljaju nesavršenosti u Bogu, da ništa nije protivno postojanju nadnaravnog svjetla u supstancijalnom smislu, koju uzdiže stvoreni um na nadnaravnu razinu, i da postoji potentia obedientialis.

S obzirom na **prikladnost objave**, dokazuje se i objašnjava da je za većinu ljudi prikladno da im se Bog objavljuje na posredan način – preko odabranih ljudi, proroka ili učiteljstva. Prvo se koristi usporedba sa komunikacijom između zemaljskih poglavara i podložnika, koji također svoje odredbe izdaju na posredan način. Zatim dolazi argument s obzirom na Božju providnost, koja upravlja cijelim procesom prenošenja objave. I naposljetku, dokazuje se da je posredni oblik objave najprikladniji za ljudsku narav, s obzirom da većina ljudi zbog nedostatka visokog intelektualnog i duhovnog stupnja koji se pretpostavlja, nije sposobna primiti neposrednu objavu, i jer je prirodno da čovjek uči od čovjeka. S obzirom na pitanje hoću li objava prenošenjem ostati neiskvarena riječ Božja kakvu je i Bog neposredno objavio, pretpostavka je da će Bog to bezuvjetno osigurati, s obzirom da se radi o jednom od nužnih uvjeta za valjanost objave. Posebno je također pitanje kako riješiti poteškoću da kršćanska poruka realno ne dopire do određenog broja ljudi, koja se obrađuje unutar okvira nauk o aksiomu da izvan Crkve nema spasenja[44].

3. 3. Potreba objave[45]

Mogućnost objave kako naravnih tako i nadnaravnih istina ne dokazuje sama po sebi da je objava potrebna, odnosno nužna, stoga je potrebno pobliže razmotriti sam pojam nužnosti i njegov odnos naspram: temeljnih naravnih religioznih istina, sveukupnosti naravnih, i nadnaravnih istina.

[44] Usp. Adolph TANQUEREY, *A Manual of Dogmatic Theology*, 138.-141.

[45] Usp. Đuro GRAČANIN, *Vjerodostojnost nadnaravno objavljene religije*, 187.-195.

Prema osnovnoj definiciji, nužnost je ,,quod non potest non esse''[46], ono što ne može ne biti takvim, i dijeli se na: *apsolutnu* – koja je utemeljena na nutarnjim principima stvari i odgovara metafizičkoj i matematičkoj nemogućnosti; *hipotetska* – utemeljena na vanjskim uzrocima, i dijeli se: prema cilju, na striktnu i moralnu, te prema čimbeniku.

Prema ovom određenju nužnosti, i naspram različitih razina religioznih istina, dolaze sljedeće tvrdnje odnosno zaključci:
1. objava nije moralno nužna radi spoznaje temeljnih naravnih religioznih istina
2. objave je moralno nužna, radi spoznaje sveukupnosti naravnih religioznih istina
3. objava je striktno nužna radi spoznaje nadnaravnih istina

3. 4. Pogrešna shvaćanja objave i neka razjašnjenja

Prikazat ćemo i suprotne odnosno pogrešne stavove na koje se u svojem izlaganju autor osvrće. Najprije se usput spominju protivnici katoličkog shvaćanja otajstava[47]. To su u pogledu nauka o Trojstvu modalisti, i semiracionalisti (Hermes, Günther, Frohschammer) koji tvrde da otajstva postoje, ali da će se napretkom filozofije moći protumačiti naravnim razumskim sposobnostima. Zatim se osvrće na pogrešan stav protestanata i modernista o razvoju objave.[48] Protestanti su zbog svoje postavke o privatnoj prosudbi otvorili prostor shvaćanju da Božja objava još nije završena već da i dalje traje. Modernisti pak objavu svode na religiozni osjećaj koji životnom imanentnošću izbija iz čovjekove podsvijesti, što znači da dogmatske formule ne sadržavaju apsolutne istine nego samo poput slika predočuju istinu te moraju neprestano evoluirati.

Navode se protivne teze i kod pristupa mogućnosti objave.[49] Modernisti odbacuju mogućnost izravne Božje objave čovjeku jer bi se protivila vitalnosti našeg uma – to bi značilo primiti nešto isključivo vanjsko, neživotno i nasilno, što bi zarobilo ljudski duh u misaonom i voljnom smislu. Također se spominju *radikalni naturalisti, semiracionalisti, protestanti, Bay i Jansenije*, zatim *pelagijanci i semipelagijanci*, koji drže da ne postoji nadnaravni red koji subjektivno nadilazi snage naravi ili naravne zasluge, te *A. Rosmini* zbog određene konfuzije naravnog i nadnaravnog reda, kao i *ontologisti* zbog nedovoljnog razlikovanja dvaju redova. Izdvajaju se i oprečna mišljenja o potrebi objave.[50] Prvo se navode *naturalisti i racionalisti* koji smatraju objavu suvišnom jer do naravnih istina čovjek može doći razumom, dok bi nadnaravne bile protivne razumu; slično tome i *semiracionalisti*. Drugo su *fideisti i tradicionalisti*. Prema fideistima objava naravnih istina bila bi potrebna jer razum nije sposoban da bez vjere dođe do njihove spoznaje. Ovaj pristup prelazi u tradicionalizam, jer se istovremeno naučava da se prvobitna objava prenosila tradicijom.

[46] S Th, Ia, q. 82 (http://www.newadvent.org/summa/1082.htm)

[47] Usp. Đuro GRAČANIN, *Vjerodostojnost nadnaravno objavljene religije*, 163.

[48] Usp. *Isto*, 166.

[49] Usp. *Isto*, 172.-173.

[50] Usp. *Isto*, 188.-189.

Naposljetku je tu veliko pitanje s obzirom na suvremene prigovore koji se postavljaju na račun neoskolastičkog poimanja objava. Na tragu onoga što je rečeno u uvodnom dijelu, ovaj pristup označava se kao 'instruktivno-teoretskim' model gdje se pojam objave vidi kao polog nauka koji Učiteljstvo vjerno i s autoritetom izlaže, i na koji se odgovara vjerom shvaćenom kao držanjem istinitim određene tvrdnje[51]. Radilo bi se o suviše intelektualističkom, objektivističkom i statičkom poimanju objave u kojem nedostaje perspektiva dijaloškog i osobnog odnosa između Boga i čovjeka[52]. U svjetlu govora II. vatikanskog sabora o objavi koja se događa ne samo riječima nego i djelima[53], na to se odgovara na način, da se ovdje ne radi o bitnom dodatku, nego samo o razjašnjenju koncepta Božje objave kao govora.[54] On biva formalno i prvenstveno izražen riječima, a sekundarno i podjednako također djelima, koja odražavaju značenje samih riječi, i štoviše bivaju upravo uvjetovane riječima koje određuju točno značenje djela. Tu se u prilog uzima poznati Augustinov tekst o značenju sakramenata, koji nastaje pridolaženjem riječi na materiju[55] Također, sve to proizlazi i iz superiorne ulogu koju intelekt ima nad ostalim elementima u sklopu čovjekove ontološke strukture u procesu spoznaje, stoga se i na nj stavlja posebni naglasak pri tumačenju događaja objave. Nasuprot tome, može se reći kako upravo nerazlikovanje ovog intelektualnog pojma objave kao primarno određujućeg, od životnog prihvaćanja i ostvarenja objave, može voditi do izvjesne nejasnoće oko njezinog pravog sadržaja[56], te da ovdje, ponovno, u neoskolastičkom konceptu nije riječ o odvajanju, nego isticanju različitosti ove dvije dimenzije.

4. Pojam vjerodostojnosti i kriteriji za njegovo utvrđivanje

4. 1. Određenje pojmova

4. 1. 1. Definicija vjerodostojnosti i pojam sigurnosti uvjerenja[57]

Po samoj osnovnoj etimologiji vjerodostojnost određujemo kao ono čemu se može

---

[51] Usp. Hansjürgen VERWEYEN, *Gottes leztes Wort*, Regensburg, 2002. (http://www.kbf.unizg.hr/stranica.aspx?pageID=21)

[52] Usp. Wendelin KNOCH, *Bog traži čovjeka – Objava, Pismo, Predaja*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2001., 14.-27., 57.-58., 76.-79.; Norbert SCHIFFERS, Revelation, u: *Encyclopedia of Theology – A Concise Sacramentum Mundi*, Burns & Oates, London, 1975., 1457.-1459.; Objava, u: Karl RAHNER – Herbert VORGRIMLER, *Teološki rječnik*, UPT, Đakovo, 366.-369.

[53] Usp. LG 2

[54] Usp. Emmanuel DORONZO, *The Science of Sacred Theology for Teachers - Revelation* (sv. II), 2.-4.

[55] „Ako riječ nedostaje, voda nije ništa drugo osim vode. Ako, naprotiv, riječ pridođe materijalnom elementu, nastat će sakrament, koji postaje u sebi vidljiva riječ" (AUGUSTIN, Homilije o Ivanovom evanđelju, 80, 3, http://www.newadvent.org/fathers/1701080.htm)

[56] Oko kritike pojma 'Božjeg samopriopćenja', usp. Vladimir MERĆEP, *Kuda ide katolička pokoncilska teologija*, Crkva u svijetu, Split, 1980., 38.-39. Autor uočava opasnost tvrdnje da Bog postaje 'konstitutivno načelo stvorenog bića', što može voditi do zaključka da milost nužno pripada čovjekovoj naravi.

[57] Usp. Đuro GRAČANIN, *Vjerodostojnost nadnaravno objavljene religije*, 196.-217.

vjerovati, i razlikujemo ga od izravnog i dokaznog uočavanja istine, kod kojeg prodiremo do samog predmeta kao takvog. Na tragu toga izvodi se realna definicija vjerodostojnosti kao *svojstva neke po sebi neočite istine, koja zbog očite pouzdanosti svjedočanstva o njoj postaje razumski prihvatljivom i dostojnom da u nju povjerujemo*. A *pouzdanost svjedočanstva* ovisi o četiri faktora: istinoljubivosti svjedoka, ozbiljnosti stvari, konkretnom poznavanju činjeničnog stanja, i izjavama svjedoka odnosno dokazu ili dokumentu o njoj. Za pristanak vjere razumska vjerodostojnost je potrebna: s objektivne strane u tom smislu da postoje znakovi i činjenice koje objavljenu religiju čine razumu pristupačnom ili dostojnom vjerovanja[58], i sa subjektivne strane, jer je čovjek kao takav sposoban te znakove uočiti. Čin objave razum treba spoznati pravom sigurnošću kao božanski ili nadnaravan prema načinu (quoad modum)[59].

Kad govorimo o pojmu sigurnosti, nju definiramo kao *čvrstoću umnog pristajanja bez bojazni od osobne zablude*. Poradi vjerodostojnosti objave, ona mora biti utemeljena objektivno – na samoj istini koja se nalazi izvan ljudskog uma, i subjektivno – na uvidu razloga vjerodostojnosti sa strane subjekta. Dijeli se ponajprije iz objektivne perspektive na: metafizičku – koja je utemeljena na biti stvari; fizičku – utemeljenu na hipotetički nužnim prirodnim zakonima; moralnu – na konstantnosti ljudskog postupanja.

Potom se iz subjektivne perspektive dijeli na: 1) *apsolutnu* – koja se oslanja na čvrste motive, utoliko da pruža uvjerenje i za najbistriji um, te se dalje dijeli se na: znanstvenu – koja kritički i povijesno promatra motive vjerodostojnosti; i običnu – koja uočava stvar snagom zdravog razuma, bez kritičke analize svih poteškoća; te 2) respektivnu ili relativnu – koja je hic et nunc objektivno uvjerljiva, te isključuje svaku razboritu sumnju, barem za određenu skupinu ljudi.

Pritom se za odrasle zrele ljude, traži apsolutna sigurnost, iako ne mora biti znanstvena, već obična. Znanstvena sigurnost tako većini ljudi nije potrebna, a ni praktično moguća (npr. ljudima koji se ne bave znanošću, djeci), isto tako ni fizičku sigurnost ne mogu imati svi, te je nekad dovoljna relativna sigurnost. No pravu sigurnost o vjerodostojnosti objave mogu imati svi ljudi; barem uz pomoć milosti, premda ona nije apsolutno potrebna.

4. 1. 2. Proces prijelaza prema nadnaravnoj vjeri[60]

Sljedeće važno poglavlje jest analiza psihološke strukture kako ljudski duh putem razuma i volje pristiže, najprije do *spekulativnog suda vjerodostojnosti*, zatim do *spekulativno – praktičnog suda vjeroobvezatnosti*, i naposljetku *praktično – praktičnog suda vjeroobvezatnosti* gdje pod utjecajem milosti prelazi prema nadnaravnoj vjeri. Ta se analiza čini prema općoj zakonitosti kako ljudska psiha dolazi do svog cilja, i obuhvaća tri faze. U prvoj su

[58] Usp. Pio IX., Qui pluribus (DH 2778-2780)

[59] Jer takva spoznaja odgovara razumskim sposobnostima. Nadnaravno quoad substantiam čovjek spoznaje milošću i nadnaravnom vjerom kojom vjeruje na temelju Božjeg autoriteta, kao što ćemo vidjeti u nastavku.

[60] Usp. Đuro GRAČANIN, *Vjerodostojnost nadnaravno objavljene religije*, 217.-221.

čini usmjereni uočavanju cilja i opredjeljenju volje prema njemu, u drugoj promatranju i izboru sredstava, i u trećem provođenju onoga što je potrebno da se dođe do cilja. U cijelom procesu sudjeluju uzajamno um i volja kao bitni, konstitutivni dijelovi ljudskih spoznajnih i praktičnih čina.

U prvoj fazi um najprije uočava potrebu odgovora na problem vjerodostojnosti objavljene religije, potom se u volji rađa još neefikasna želja, što potiče razum da ustanovi kako je postavljeni cilj moguće i da ga treba doseći, te se u volji rađa potpuno opredjeljenje za rješavanje problema. Tu se javlja više mogućnosti i metoda da se pristigne do cilja. Razum potom u drugoj fazi, razabirući o tome, odabire najprikladniju metodu i predlaže je volji koja na nju pristaje. Zatim u trećoj fazi razum konačno dolazi do suda o vjerodostojnosti religije (*credibilitas*), što volja prihvaća, ali ne s potpunim zadovoljstvom, jer se još radi o samo naravnoj vjeri, što nije dovoljno za prihvaćanje nadnaravne objave – koja zahtijeva pristanak nadnaravnom vjerom. Stoga na putu prema vjeri, razum na temelju postignutog razmatranja stvara naravni spekulativno - praktični vjeroobvezatnosti (*credentitas*), da u ono što je vjerodostojno, treba povjerovati, a volja na to pristaje, ali ne sasvim djelotvorno, zbog neodlučnosti radi perspektiva i mogućih posljedica. Naposljetku, kao konačni preduvjet nadnaravnoj vjeri razum mora, potaknut milošću stvoriti praktično – praktični sud vjeroobvezatnosti, da je potrebno povjerovati osobno i sada, na što vjera postaje sklonom povjerovati, ali to još nije vjerovanje, već 'pius credulitatis affectus'. Konačno, pod utjecajem milosti, čovjek dolazi do nadnaravne vjere kojom vjeruje Bogu, ne radi samih razloga vjerodostojnosti, nego poradi njegovog objaviteljskog autoriteta.

4. 1. 3. Kriteriji vjerodostojnosti općenito[61]

Da bi se moglo sa sigurnošću utvrditi je li neka religija vrijedna da je se smatra vjerodostojnom, potrebno je to učiniti s obzirom na neke znakove ili kriterije. Stoga je to ujedno i definicija kriterija, jer se po njima objavljena religija pokazuje kao dostojnom vjerovanja te različitom od ostalih koje tog vjerovanja nisu dostojne; oni su *„signa vel notae quibus religio revelata fit credibilis fide divina''*. Da bi neka činjenica bili istinski kriterij vjerodostojnosti objavljene religije, traže se tri uvjeta: da je po sebi sigurna, da je sigurno božanskog porijekla, tj. uzrokovana posebnom Božjom intervencijom, i da sigurno potvrđuje objavljenu religiju.

Prema općoj, nužnoj i adekvatnoj podjeli, kriteriji se klasificiraju na sljedeći način[62]. Prvo su oni koji se nalaze *izvan svijesti čovjeka*, a dijele se na: *ekstrinzične religiji* – događaji koji se zbivaju izvan religije kao takve: to su čudesa i proroštva, te *intrinzične religiji*: uzvišenost nauke te divni i uzvišeni život Crkve. Drugo su oni koji se nalaze *u čovjekovoj svijesti*, i dijele se na: *univerzalne* - ispunjenje svih religioznih i moralnih težnji čovječanstva za

[61] Usp. *Isto*, 222.-231.

[62] Usp. također: Emmanuel DORONZO, *The Science of Sacred Theology for Teachers – Revelation*, sv. II, 25. – tu se kriteriji izvan čovjeka nalaze još objektivnima, a oni unutar njega subjektivnima. Adolph TANQUEREY, *A Manual of Dogmatic Theology*, sv. I, 34.-36.; Reginald GARRIGOU-LAGRANGE, *De revelatione*, sv. I, 519.

svetošću, pravednošću, i za Bogom, te *individualne* - ispunjenje individualnih religioznih i moralnih čovjekovih težnji, duboki mir

4. 2. Čudo kao nosivi kriterij vjerodostojnosti

Kod objektivnih kriterija koji će činiti okosnicu obrade vjerodostojnosti u posebnom dijelu, objedinjujuća uloga vanjskih kriterija daje se pojmu čuda. Pritom se prati podjela ,,ratione legis praeter quam fit'' – s obzirom na vrstu zakona mimo kojeg nešto biva, prema čemu se ona dijele na čudesa fizičkog, intelektualnog i moralnog reda[63]. Tu ćemo podjelu pratiti i u ovom izlaganju.

4. 2. 1. Definicija, mogućnost, svrha i spoznaja čuda općenito[64]

Tumačeći pojam čuda, sv. Toma polazi od etimološkog značenja: ,,nomen miraculi ab admiratione sumitur''[65], što treba shvatiti u smislu čuđenja, vrhunskog udivljenja kojemu je uzrok skriven. Kao takva čudesa idu za tim da nas privedu određenoj nadnaravnoj spoznaji. Tako dolazimo do realne definicije koja glasi: *,,osjetilna činjenica, a istodobno i znak, proizveden od Boga u svijetu mimo reda djelovanje čitave stvorene naravi''*. Ova sažeta forma obuhvaća u sebi sve konstitutivne sadržajne dijelove. Da bismo govorili o čudu, mora se raditi o osjetilima primjetljivoj činjenici, koja dolazi nekad do većeg (kod fizičkih čudesa) a nekad manjeg izražaja (kod proroštava i moralnih čudesa). Ono je istovremeno i znak, koji upućuje na svrhu čuda; proizveden od Boga – što upućuje na Boga kao prvog uzroka, s time da se ne isključuju posrednici; zatim se pretpostavlja postojanje svijeta i njegovog poretka, kao i to da se čudo zbiva mimo naravnog poretka, ali ne i izvanrednog poretka kojim upravlja Božja providnost, i mimo čitavog poretka, a ne samo određenog dijela.

Mogućnost čuda argumentira se na temelju prirodnih zakona koji su hipotetički nužni[66], tj. jer ih nadilazi Bog kao svemogući slobodni uzrok, budući da o njemu ovisi primjena svih hipotetički nužnih zakona. Stoga može djelovati i mimo, iznad ili protiv tih zakona, što opet ne ide protiv same biti prirode, jer ona stoji naspram Boga u odnosu potencije obedientialis. **Svrha čuda** spoznaje se s obzirom na perspektive koje nadilaze materijalni svijet, a to je briga za spasenje i vječnu sreću pojedinca, iz motiva ljubavi prema ljudskom rodu. Upravo i zato izvanrednom djelu mora odgovarati i vrhunska svrha s kojom je ono učinjeno, po onome što sv. Toma govori, da nadnaravno dobro jedne duše nadilazi materijalno dobro čitavog svijeta.

Što se tiče **spoznaje čuda**, Crkva u svojim brojnim učiteljskim iskazima potvrđuje da je čudesa moguće sa sigurnošću spoznati naravnim razumom[67]. Da bismo mogli govori-

---

63 Usp. Đuro GRAČANIN, Moralna čudesa, u: *Bogoslovska smotra*, 31 (1943.) 1, 83.

64 Usp. Đuro GRAČANIN, *Vjerodostojnost nadnaravno objavljene religije*, 231.-232., 241.-245., 251.-258.

65 S Th, Ia, q. 105., a. 7, http://www.newadvent.org/summa/1105.htm#article7

66 A ne matematički ili metafizički nužni, jer tada bi čudo bilo doista nemoguće. Kao što ćemo vidjeti, iz neprepoznavanja ove razlike upravo proizlaze i pogreške oko ovog pitanja.

67 Usp. DH 3009, 3034, 2768

ti o čudu, traži se izvanrednost, i to ne bilo kakva, nego sasvim naročita, apsolutna, po zbivanju i po uzroku – koja nije spoznatljiva po samoj prirodi i čiji uzrok treba tražiti drugdje. I čudo ujedno mora biti znak određene transcendentne stvarnosti ili istine, te o njemu treba steći sigurnost s obzirom na *narav* čudesnih činjenica[68]. Govoreći o kriterijima raspoznavanja znakova ili čuda općenito, sv. Toma navodi sljedeće: djelotvornost moći čimbenika, korisnost znakova, cilj i način. Tako da se istinsko čudo mora protezati na ono što ne obuhvaća aktivna moć prirode, odnositi na korisne stvari, na podizanje vjere i morala, te moraju biti učinjena s poštovanjem i zazivanjem Božjeg imena[69]. Na drugome mjestu sv. Toma navodi sedam konkretnih moralnih okolnosti, izraženih poznatim versom: *,,quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando''*[70]. Cilj čuda uvijek mora biti slava Božja, najprije u nakani – kao navještaj objave, ili pak u izvršenju djela, kada slijede učinci kao porast pravog kulta i moralna obnova. Djelo uvijek mora biti u skladu s istinom i poštenjem, učinjeno od osobe čudotvorca čija načela potiču na moralan život, i koji se osobno odlikuje svetošću. Isto tako način izvedbe djela mora biti proveden na pošten način, nenasilno i prikladno, sredstvima zazivanja Božjeg imena, na doličnom mjestu koje ne pogoduje senzacijama, i u vrijeme kada ima koristi za prisutne. Tako svi ovi uvjeti zajedno čine snažan i siguran kriteriološki aparat za raspoznavanje pravih čudesa.

4. 2. 2. Čudo u fizičkom redu stvari[71]

Kao što smo vidjeli, u podjeli kriterija vjerodostojnosti najprije dolaze čudesa naprosto, ili ona u fizičkom redu. Definiramo ih kao čudesa koja se događaju na području tjelesne stvarnosti, organskog ili anorganskog reda, mimo prirodnih zakona, izravnim Božjim zahvatom u njih. Sv. Toma dijeli ih najprije na sljedeći način:

- quantum ad substantiam facti (npr. postojanje dvaju tijela na istom mjestu)
- quantum ad subiectum in quo fit (uskrsnuće mrtvog tijela)
- quantum ad ordinem et modum faciendi (čudesna ozdravljenja)

Zatim donosi drugu podjelu čudesa, na: *supra naturam*, *contra naturam* i *praeter naturam*. No teolozi uzimaju da se ove dvije podjele podudaraju točno po redu kako se navode pojmovi[72], također i da se supra i contra na-

---

[68] To znači, nije dovoljno *čvrsto uvjerenje*, koje zbog različitih razloga (zbog predrasuda, neznanja ili strasti) može biti i krivo. Kako je rečeno, sigurnost definiramo kao *,,firmitas adhaesionis mentis alicuius cognoscibili, sine ulla formidine errandi''*.
Također, valja istaknuti da se ovdje radi o čudesima samo *,,quoad modum productionis suae''*, dok su ona po biti vanjskog učinka naravna (jer je taj učinak primjetljiv kao i svaki drugi iste vrste).

[69] Usp. II. Sent., d. 7, q. 3, a. 1, ad 2; S Th, Ia, q. 114, a. 4, ad 2 (http://www.newadvent.org/summa/1114.htm#article4)

[70] Usp. S Th, Ia IIae, q. 7, a. 3 (http://www.newadvent.org/summa/2007.htm#article3)

[71] Usp. Đuro GRAČANIN, *Vjerodostojnost nadnaravno objavljene religije*, 245.-246., 259.-262.

[72] *Quantum ad substantiam facti* odgovara *supra naturam*, *quantum ad subiectum in quo fit* odgovara *contra naturam*, a *quantum ad ordinem et modum faciendi* odgovara *praeter naturam*.

turam čudesa quoad substantiam, a praeter naturam čudesa quoad modum.

Pri utvrđivanju čudesa fizičkog reda, unatoč nepoznavanju pozitivno svih prirodnih zakona, izvanrednost se utvrđuje negativno na temelju induktivno dovoljno ispitanih podataka, za činjenice koje priroda ne može proizvesti. Nadalje, nadnaravnost se utvrđuje i na temelju učinaka koji su samo Bogu vlastiti i koje samo on može proizvesti. To uočavamo putem sensus communis u prvim načelima bića; iz metafizičke sigurnosti da neposredne izmjene bića ukoliko je biće, ili prve materije i materijalnih supstancija bez posredovanja akcidensa, razumne duše, razuma i volje, može proizvesti samo Bog. Tako spoznajemo da jedino Bog može proizvesti učinke koji pripadaju svim trima skupinama čudesa. To se odnosi i na čudesna ozdravljenja, koja se razlučuju po točno određenim uvjetima[73], a nerazmjer između vanjskog djela i fizičkog učinka daje fizičku sigurnost nadnaravnosti čina.

4. 2. 3. Proroštva[74]

Pod nominalnim pojmom proroštva, iz hebrejskih riječi nabi', ro'eh i hozeh, shvaćamo onoga koji umjesto Boga govori ljudima, ili pak onoga koji može Boga gledati i s njime razgovarati. Nadalje, riječ 'prophetes' ima-

[73] To su: stanje teške, neizlječive ili teško izlječive bolesti, da se ne radi o stadiju pred ozdravljenje, da nema prethodne krize, da (se) nisu koristili lijekovi, da ozdravljenje bude naglo, savršeno, i da se bolest više ne vrati.

[74] Usp. Đuro GRAČANIN, *Vjerodostojnost nadnaravno objavljene religije*, 246.-250., 262.-264.

la bi značenje iznijeti nešto na vidjelo ili u ime Boga govoriti ljudima. Prema tome, s etimološke strane značenje je proroka kao poslanika ili sluge Božjeg, a proroštva kao naviještanja budućih, naravno nepredvidivih događaja. Odatle dolazimo do realne definicije proroštva koja glasi: *,,određeno i sigurno predviđanje slobodne budućnosti koja se može predvidjeti samo božanskim svjetlom''*. Ona nadmašuju uobičajenu intelektualnu sposobnost i najdarovitijih pojedinaca, i do njih de facto ne možemo doći naravnim spoznajnim sredstvima, nego isključivo izvanrednim Božjim prosvjetljenjem[75]. Proroštvo mora biti određeno, tj. jednoznačno prepoznato nakon ispunjenja, mora se raditi o posve pouzdanom proricanju, ne tek vjerojatnom navještaju, i budući događaj treba biti neuvjetovan prirodnim pojavama i stajati izvan njihovih zakonitosti. U proročke spoznaje ubrajaju se: sigurno poznavanje najskrivenijih tajni ljudskih duša, trenutno stjecanje tzv. ulivene znanja, sigurno i nedvosmisleno poznavanje događaja koji se zbivaju izvan vidokruga spoznaje a nije ih moguće doznati naravnim sredstvima, posjedovanje tzv. sapentia mirabilis i proročka spoznaja slobodnih budućih događaja, koji stoje izvan svake mogućnosti naravnog spoznavanja.

Proroštva se dijele na sljedeći način. Po **naravi** proroštvo može biti: *apsolutno* – gdje se budući događaj naviješta kao neminovan i bezuvjetan i *uvjetno* – navještaj budućeg događaja izriče se alternativno, gdje posto-

[75] Valja također spomenuti da možemo razlikovati proroštva u širem smislu (koja obuhvaćaju sve navedene učinke), i u strogom smislu, kada se odnose samo na predviđanje budućih događaja.

je dvije vrste – prijetnje i obećanja (npr. Pnz 30, 15-20). Po **opsegu i dubini spoznaje**, proroštvo može biti više ili manje savršeno: najsavršeniji stupanj proroštva je ondje gdje su svi elementi proroštva poznati (budući događaji, vrijeme, značenje, božansko podrijetlo); u drugom stupnju svi elementi su poznati osim vremena; u trećem stupnju poznati su budući događaj i značenje, ali ne božansko podrijetlo i vrijeme; u četvrtom je poznat samo budući događaj. Po **načinu spoznaje** proroštvo se može promatrati s *formalne strane* – može se izraziti intelektualno, maštom ili osjetilima, i *materijalne strane* – u budnosti, snu ili zanosu.

Što se tiče spoznaje proroštava, pozivamo se najprije na sensus communis ili zdrav razum, da proricanje događaja koji po svojoj naravi izmiču ljudskom znanju, može biti samo od Boga, što se pojačava većim brojem i točnošću pojedinosti, te udaljenošću od događaja. Isto tako i filozofski razum smatra nemogućim da bi netko mogao davno unaprijed naravnim znanjem ili slučajno navijestiti buduće slobodne događaja s mnogo pojedinosti. Isključena je i mogućnost slučajnosti jer ono obuhvaća manji ili veći broj pojedinosti, no nema svih brojnih međusobno ovisnih pojedinosti, i zato kad postoji sasvim siguran, nedvosmislen navještaj budućih slobodnih zbivanja koji se ostvaruju do u brojne i najmanje pojedinosti, nesumnjivo se radi o proročanstvu u strogom smislu, iz kojeg stoji sam Bog.

4. 2. 4. Moralna čudesa i dopunski nutarnji kriteriji[76]

Pod **moralnim čudesima** shvaćamo izvanredne ljudske čine, koji tako nadmašuju zakone redovitog ljudskog djelovanja, da se mogu objasniti samo osobnom Božjom intervencijom ili izravnim Božjim zahvatom. Granica između učinaka čovjekovih umnih i voljnih postignuća, te izvanrednog Božjeg djelovanja često nije lako uočljiva, no u svemu tome mogu se prepoznati nekoliko kriterija ili vrsta moralnih čudesa: uzvišenost i svetost ličnosti osnivača, moralna visina širitelja religije, izvanredno uspješno rješenje problema ljudskog života, neiscrpiva plodnost religiozne zajednice u svakom dobru, njezino čudesno širenje, junačka izdržljivost mučenika, posvemašnje jedinstvo religiozne zajednice i njezina univerzalnost, njezina činjenična nesavladivost, izuzetno snažni religiozni život članova zajednice, koji je čini ,,signum levatum in nationes''.

Njihova vrijednost dolazi do izražaja kad pobliže promotrimo pojedine kriterije. Sama narav ne može proizvesti da pojedinci, kao i obitelji i društva na temelju načela jedne religije počinju živjeti moralno uzornim životom, sve do junaštva i mučeništva, već se mora raditi o božanskom značaju. Isto tako, ako postoji nerazmjer između brzog širenja i velikih zapreka koje tome stoje na putu, prepoznajemo čudesnost širenja što nas upućuje na božansko porijeklo religije. Čvrstoća i

[76] Usp. Đuro GRAČANIN, *Vjerodostojnost nadnaravno objavljene religije*, 251., 264.-265., 273.-275.; Đuro GRAČANIN, Moralna čudesa, u: *Bogoslovska smotra*, 31 (1943.) 1, 83.-86.

strpljivost kod mučenih i progonjenih, odricanje od svih zemaljskih vrijednost, također ne možemo objasniti naravnim načinom, isto kao ni opće i posvemašnje jedinstvo u vjeri nauku i zajedništvu, unatoč svim čovjekovim separatističkim tendencijama – sve to upućuje na božanski značaj religije. I sva brojna dobra koja kod te religije nalazimo, nužno upućuju na izvor svih dobara, a to je sam Bog.

Kako je navedeno, uz temeljne objektivne, vanjske kriterije, postoje i **nutarnji, subjektivni kriteriji** koji se dijele na **individualne** i **univerzalne**. Individualni nutarnji kriteriji su religiozni doživljaji u osobnom životu pojedinca, koji dolazi u dodir s naukom objavljene religije: ispunjenje religioznih i moralnih težnji, duboki mir, sreća, radost itd. Univerzalni nutarnji kriteriji u biti su sadržani u istim učincima kao i individualni, s razlikom utoliko što se promatra ljudski rod kao takav. Kod toga se uviđa da čovječanstvo općenito i svugdje, gdje dolazi u dodir s objavljenom religijom, doživljava ispunjenje najviših religioznih težnji. Svi ti kriteriji nemaju primarnu, nego ulogu dopune objektivnih kriterija, tj. zauzimaju sekundarno mjesto u dokazivanju nadnaravne religije.

4. 3. Oprečna mišljenja i sustavni osvrt

U općem izlaganju o vjerodostojnosti, autor se osvrće na protivna, neprihvatljiva shvaćanja[77]. Tu se mogu prepoznati dvije skupine. Prvo su oni koji umanjuju razumski značaj vjerodostojnosti, gdje spadaju *naturalisti* kao Kant i Schleiermacher koji vjerodostojnost svode samo na zahtjeve praktičnog razuma ili religioznog osjećaja, *seminaturalisti* koji uče da čin objave može biti tek praktično i subjektivno siguran, te *pseudosupernaturalisti*, među koje spadaju prvi protestanti, fideisti i tradicionalisti. Za protestante vjerodostojnost odgovara privatnom nadahnuću, dok je drugi svode na prvotnu objavu. U drugu skupinu ulaze oni koji niječu potrebu razumske vjerodostojnosti i na njezino mjesto stavljaju vjeru. Tu autor svrstava francuskog teologa P. Rousselota, prema kojemu svi razumski dokazi, makar posjedovali objektivnu vrijednost, ne mogu čovjeka dovesti do čvrstog suda vjerodostojnosti, nego je za to potrebna od Boga dana vjera jer je čovjek fizički nesposoban da stvori sud vjerodostojnosti. Ovdje se ponovno javlja rasprava o tumačenju tekstova sv. Tome[78], gdje Rousselot pokušava pokazati da sv. Toma ne poznaje naravni vjeru ni naravno – razumski sud vjerodostojnosti. No tomisti ukazuju da se o tom pitanju itekako govori, ali na drugim mjestima, i da on razlikuje dvostruki sud o vjerodostojnosti: jedan koji počiva na razumskom uviđaju motiva, i drugi na nadnaravnom uviđaju stvari. Cijela ova teorija vodi do kidanja veza između naravnog i nadnaravnog reda, stvaranju nepremostivog jaza između vjere i znanosti, i naposljetku, kao što smo prije izložili, protivi se nauku Crkve.

U posebnom dijelu kada se obrađuje pojam čuda, dolazi osvrt na protivnike njegovog ispravnog shvaćanja. To su tri velike skupine nauka: *determinizam*, *indeterminizam* i

[77] Usp. Đuro GRAČANIN, *Vjerodostojnost nadnaravno objavljene religije*, 202.-206.

[78] Usp. S Th, IIa IIae, q. 1, a. 5, ad 1 (http://www.newadvent.org/summa/3001.htm#article5); IIa IIae, q. 1, a. 4, ad 3 (http://www.newadvent.org/summa/3001.htm#article4)

naravna tumačenja čudesa.[79] Determinizam je nauk koji promatra fizički svijet odnosno svemir kao 'zatvoreni sustav' u kojem nijedna izvankozmička sila ne može utjecati na njegovo djelovanje niti ga mijenjati. U znanstvenom i svjetovnom filozofskom mnijenju novijeg doba ovaj je svjetonazor bio praktično dominantan, sve do pojave suprotne teorije indeterminizma. Prema ovom nauku prešlo se u drugu krajnost sa tvrdnjom, da ništa unaprijed nije određeno, da su sva zbivanja neizvjesna, i da ni u kakvim rijetkim pojavama ne može biti ničeg izvanrednog. Tako je stvorena osnova na kojoj je mogućnost čuda također zanijekana, s obzirom da ne postoji nikakvih zakonitosti, pa ni odstupanja od njih koja se nalazi u osnovi definicije čuda. Gračanin u ovoj točci ponovno vidi vezu s Bergsonovom filozofijom, i njegovim utjecajima kod Blondela[80] i Le Roya, prema kojemu postoji samo jedna životna struja koju obilježava sloboda i neizvjesnost, neodređenost. Čitava stvarnost je jedna cjelina, i njezino dijeljenje kako bi se pronašli stalni zakoni nemaju u njoj nikakvog utemeljenja. No, indeterminizam je svoj prostor našao u kvantnoj fizici[81] i kao takav doveo do napuštanja klasičnog determinizma u korist više fleksibilnijeg poimanja prirode, u kojem se podjednako uvažavaju kauzalnost i otvara prostor za slobodno tumačenje izvankozmičkih utjecaja pri slučajevima kad za to postoje uvjeti.

Pokušaji naravnog objašnjenja polaze od toga da nema svrhe činjenice potencijalno nadnaravnog značenja nijekati kao nemoguće ili odbacivati kao nespoznatljive, nego im je potrebno dati naravno tumačenje. Tako je formulirano ukupno šest naturalističkih teorija, od kojih se tri odnose na izvore, a tri na činjenice, koje govore o čudesima. S obzirom na izvore imamo najprije literarnu teoriju, koja uzima da su čudesa opisana u sv. Pismu uvjetovana literarnom vrstom i da o njihovoj povijesnoj i metafizičkoj zbilji ne možemo ništa znati. Lingvistička teorija uzima da su pripovijesti posljedica gramatičkih pogrešaka pri prepisivanju ili krivog tumačenja, a simbolička oduzima pripovijestima povijesnu pozadinu nauštrb simboličke. Teorije s obzirom na činjenice su tumačenja da se pri predmnijevanim čudesima radilo o religioznoj sugestiji, psihoterapiji ili osobnom liječničkom umijeću. Tu je i još jedna vrsta tumačenja, da bi se radilo o magijskim pojavama, šarlatanizmu, mitovima, rezultatu idealizacije i sl. Ne ulazeći u detaljnije analize, možemo samo konstatirati da se radi o filozofskim konstrukcijama i apriornim po-

[79] Usp. Đuro GRAČANIN, *Vjerodostojnost nadnaravno objavljene religije*, 232.-239.; Đuro GRAČANIN, Naučni indeterminizam i mogućnost čuda, u: *Bogoslovska smotra*, 26 (1938.) 2, 113.-145.

[80] Prema Blondelu, objektivni kriteriji uzeti zajedno nedostatni su jer se 'ukinuće zakona' ne može spoznati sa sigurnošću budući da nema stabilnih zakona u prirodi, pa stoga ni ontoloških promjena ili izuzeća od zakona, jedino prividne promjene. (Usp. Emmanuel DORONZO, *The Science of Sacred Theology for Teachers - Revelation* (II. sv.), 38.-39.)

[81] Heisenbergove relacije neodređenosti, koje se nalaze u temeljima kvantne teorije, govore nam o načelnoj nemogućnosti istovremenog određenja položaja i brzine fizikalne čestice. Ta činjenica je u izravnoj suprotnosti s prvom i osnovnom premisom klasičnog determinizma, te se od istoga mora odustati.

stavkama koje nemaju utemeljenja u realnim činjenicama – ni po sebi a ni u metodološkim postupcima koji su vodili do njihovog nastanka. U vezi teorije (in)determinizma, imamo slučaj[82] neosnovanog prijelaza na filozofsko područje, iz opažanja prirodnih znanosti koje same po sebi nemaju spekulativnih kompetencija, ne razlikujući pritom jedno od drugog. Kod pokušaja naravnih tumačenja, očito je pak, da nema nikakvih relevantnih činjenica u prilog tvrdnji i da se radi o pukim konstrukcijama.

Nadalje, autor se posebno osvrće na još jednu specifičnu protivnu teoriju, čiji je glavni zastupnik teolog Louis Monden, a predstavlja određeni spoj između Rousselotove i simboličke teorije.[83] Ovdje se odbacuje svrha usporedbe izvanrednih događaja s prirodnim zakonima, jer zakona treba shvatiti ne kao prirodne događaje, nego samo kao naše odnose s tim zbivanjima. Između znanstvenih podataka i transcendentnog uzroka postoji nepremostiv jaz i prijelaz iz jedne razine u drugu bio bi neopravdan. Zbog toga treba čudo shvaćati ne kao nešto što se oslanja na znanost, nego mu pridati samo *smisao znaka*. Na to se odgovara na način, da prirodni zakoni posve nesumnjivo postoje jer ih ustanovljuje znanost, te se njihova stvarnost primjenjuje i u drugim, ne strogo prirodno – znanstvenim domenama, stoga nema razloga zašto ne bi bila relevantna i za metafiziku. Također, to bi podrazumijevalo ni da se nekim uopće razumskim spoznajama metafizika ne bi trebala koristiti, što očito vodi do apsurda i pokazuje proizvoljnost i neutemeljenost ovih postavki. Kao drugo, čudo kao osjetno zamjetljivu činjenicu ne smijemo rastavljati od njezine semeiološke vrijednosti, jer su oba elementa konstitutivni i nerazdvojni dijelovi koji spadaju u pojam čuda. Ekskluziviranjem čuda kao znaka ulazi se na područje fideizma jer kao takav znak može imati spoznajnu ulogu samo za čovjeka koji već ima vjeru, dok njegova apologetska snaga nestaje. U toj koncepciji znak se promatra kao produljenje naravi, te se javlja i problem uklanjanja razlike između naravi i nadnaravi, o čemu je već bilo riječi.

Naposljetku, valjalo bi se osvrnuti i na neka suvremenija poimanja čudesa koja dovode do izvjesnih nerazumijevanja i kontroverzi u odnosu na neoskolastičku koncepciju. Ovdje se osvrćemo najprije na nauk K. Rahnera o Isusovim čudesima i uskrsnuću, kako ga kritički obrađuje V. Merćep[84]. Prema Rahnerovom viđenju, dokazna vrijednost koju nauk Crkve pridaje čudima trebala bi se odnositi samo na čudesa u cjelini uz glavnu vrijednost Isusova uskrsnuća. To je zato jer u evanđeljima čudesa dolaze samo 'na rubu' – ne upotrebljavaju se kao fundamentalnoteološki, apologetski dokaz, nego se donose samo kao osvjetljenje Isusovog života. Ona su prije svega i eminentno znak, dok njihovo povijesno - činjenično pitanje dolazi u drugi plan, i pojam čuda kao 'momentalne sus-

[82] Kao i kod suvremenog 'znanstvenog ateizma' koji određene prirodno-znanstvene činjenice ili hipoteze interpretira izvlačeći iz njih filozofske i religiozne konsekvence bez obzira na domenu pojedinih znanosti.

[83] Usp. Đuro GRAČANIN, *Vjerodostojnost nadnaravno objavljene religije*, 251.-252.; 268.-271.

[84] Usp. Vladimir MERĆEP, *Kuda ide katolička pokoncilska teologija*, 74.-94.

penzije prirodnog zakona' smatra problematičnim. Taj 'prekršaj prirodnih zakona' rijetko se može povijesno ustanoviti, svijet valja promatrati više evolutivno i prirodne zakona treba shvaćati u određenom smislu momentima Božje milosti. Merćep u svojoj kritici konstatira da čudesa kod takvih nazora gube svoju dokaznu vrijednost kod razumskog opravdanja vjere, jer se relativizira njihova individualna i pojedinačna vrijednost i stvara vrlo nesiguran prostor za dokazivanje. Na to možemo dodati, kako čudo ne bi trebalo određivati kao nešto što ide protiv prirodnih zakona, jer su oni sami hipotetički nužni, kako smo prije izložili, da relativiziranje objektivno - činjenične vrijednosti čuda vodi u smjeru Mondenove pogreške, te promatranje prirodnih zakona kao momenata Božje milosti ne ističe dovoljno jasno razliku između naravnog i nadnaravnog reda. Nešto slično susrećemo i u Rahnerovom poimanju uskrsnuća, gdje se vremenski razmak između smrti i uskrsnuća prikazuje sporednim, isto kao i događaji ukazanja i postuskrsnih iskustava, koji su ,,plastično i dramatično zaodijevanje prvotnog iskustva da Isus živi''. Također, pojam vjere učenika prikazuje se kao unutarnju moment samog uskrsnuća. Na to Merćep odgovara, da vjerodostojnost izvještaja u bitnome, nužno mora podrazumijevati vjerodostojnost u nebitnome, jer u protivnom bitni događaj dolazi u sumnju. Isto tako, i da treba razlikovati činjenicu uskrsnuća i njezinu spoznaju s plodovima uskrsnuća (tj., vjerom), kako bi se sačuvao jasni pojam cijele stvarnosti.

Zaključak

Sustavno, duboko, iscrpno ali sažeto, jasno, logički neumoljivo i konkluzivno – tako bismo mogli na najkraći način okarakterizirati fundamentalno – teološko djelo Đure Gračanina o objavi. To je stvarnost koja proizlazi iz činjenice da je prof. Gračanin vjerni nasljedovatelj teologije i metode sv. Tome Akvinskog, prvog i najvećeg crkvenog naučitelja, kojeg Crkva uzima kao sigurno mjerilo svog nauka. U tom smislu mogli bismo reći da ne donosi ništa novo, ali u toj skromnosti upravo je i njegova veličina, kao i drugih nasljedovatelja sv. Tome. Ipak, ta vjernost nipošto nije bila razlog da se ostane imunim na brojne suvremene spoznaje, kako teološke, tako filozofske i prirodno – znanstvene. Naprotiv, pod oštrim kritičkim okom autor odvažno ulazi u nove izazove, pozorno promatrajući, i uvažavajući sve pozitivne točke, ali i beskompromisno razlikujući elemente koji ne pripadaju nauku i duhu katoličke vjere. Tako dobivamo jedan organski razvoj skolastičke misli, koja pruža svjetionik vjeri i u novim prilikama, dajući precizne i uvjerljive odgovore na nova pitanja[85]. Razlog i utemeljenje svim konstatacijama koje smo istaknuli u početku, jest duboko i primarno racionalna ukorijenjenost neoskolastičke teologije koju razvija prof. Gračanin. To nam upravo čini mogućim da pratimo na precizan i jasan način sustavnu razradu cijelog pojma naravi i nadnaravi, objave, vjerodostojnosti, svih postupaka praktičnog dokazivanja. Sve to po neumoljivim logičkim principima koje je katolička teologija naslijedila iz najboljih filozofskih dostignuća antike. Čini nam se da

[85] Usp. David L. GREENSTOCK, Thomism and the New Theology, 593.-594.

je upravo to ono što je potrebno današnjem čovjeku koji je još uvijek značajno obilježen nasljeđem materijalizma i pozitivizma. I ukoliko oni proizlaze iz egzistencijalističkog, sentimentalističkog mentaliteta koji ne zahvaća u spekulativni red spoznaje, upravo ta duboko znanstvena metoda koja ističe svoje izvore, metode i principe, gura teologiju u isti rang s današnjom percepcijom pozitivnih znanosti i stvara barem utisak da ona apelira na vlastito racionalno i znanstveno utemeljenje.

Uostalom, ne samo da neoskolastika koristi logički jasne i precizne pojmove, nego je i duboko analogijski utemeljena, tako da omogućava čovjeku bliske predodžbe sa svakodnevno spoznajućom stvarnošću. Jasno razlikovanje pojmova u stvarnosti koja nikako nije separirana nego ostaje jedinstvenom, jest ono što omogućava preciznost i konkretnost spoznaje. Mnoge su se stvari u društvu i u samoj Crkvi promijenile od djela prof. Gračanina, javili su se još noviji izazovi, ali čini nam se da njegovo djelo, osim određenih nadopuna, ne traži sadržajne reformulacije. Ne vidimo pravih razloga da bi se isti principi i metode trebali mijenjati, i u tom smislu mogli bismo preformulirati ono što je Crkva tvrdila o čudima, da su ,,najprilagođeniji shvaćanju svakog vremena i (svih) ljudi, pa i ovog vremena''[86]. To napose vrijedi i za našu crkvenu stvarnost u kojoj se stječe dojam da bi djelo prof. Gračanina, koje se nesumnjivo može okarakterizirati kao jedan od najboljih fundamentalno - teoloških priručnika, trebalo dobiti puno veću pozornost od one aktualne.

[86] Usp. Pio X., Sacrorum antistitum (DH 3539)